

Безымянный А ищет первый миф о Балканах братьев Манаки, вершится одиссея скрытого кода, ответы в котором придут только тогда, когда свершится сага о конце дороги.

И если это сага о конце, то не знает безымянный А, потерявший в густом тумане в Сараево во время перемирия друга и его дочь, убитых абсурдно, по-кафкиански, у реки, не знает этой саги о конце. Вернувшись к началу и истоку, первому фильму братьев Манаки о ткачихах деревни Авделла, он достигает знания, что путь бесконечен, что путь обращен к началу. Но скрытое временем говорит Одиссею, что однажды он вернется в чужом платье и обличье к той, что ждала его, что узнает его она по запаху лимонного дерева и по любви его тела, вот только нет временной координаты у его возвращения.

Балканский сценарий, повторяясь циклично, разыгрывается вновь и вновь, и в одиссее балканского кода нет ни конца, ни надежды на завершение мифа.

Таким образом, мы видим, как эпические мифы хоры разворачиваются вовне сюжетами хоротопа, циклическим незавершенным балканским сценарием, проявляющимся в моменты катастроф на протяжении всей истории Балкан.

#### **Библиографический список:**

1. Аристотель. Собрание сочинений. М. : Мысль. 1981. Т. 3. 613 с.
2. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М. : Худож. лит. 1975. С. 234–407.
3. Вальега А. Хайдеггер и проблема пространства. Пенн Гос Пресс, 2003. 202 с.
4. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб. : Алетейя. 1998. 192 с.
5. Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М. : Академический проект. Гаудеамус. 2011. 500 с.
6. Кристева Ю. Обороты поэтического языка. Нью-Йорк : Колумбийский университет. 1984. С. 25–26.
7. Маттеи Ж.-Ф. Платон и зеркало мифа. Париж. 1996. 127 с.
8. Платон. Собрание сочинений. М. : Мысль. 1994. Т. 3. 654 с.
9. Топоров В. Н. Балканский макроконтекст и древнебалканская неолитическая цивилизация // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. М. : Индрик. 2007. 352 с.
10. Хайдеггер М. Введение в метафизику. Йельский университет. 1959. 302 с.

**Костенич В. А.**

#### **САКРАЛЬНОСТИ ДУХА В МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ ЦЕННОСТНЫХ ФОРМАЦИЙ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ**

*Аннотация. В статье анализируются некоторые бытийные параметры и мировоззренческие фокусы смыслового освоения феномена «Абсолютного» в таких формообразованиях духа как искусство, религия и философия.*

*Ключевые слова: абсолют(ное), сакральное, религия, искусство, философия, молитвословие.*

Мировоззренческие отношения между философией и религией всегда складывались непросто. Чаше всего конфликтно и противоречиво. И это вполне объяснимо, ибо философия и религия претендуют на статус социокультурного рефери в вопросах экзистенциального само(сть)определения человека в бытии. Религиозное сознание изначально задавало человеку определенную систему мировоззренческих «аксиом», а борьба с догматическим «инакомыслием» была частью религиозно ориентированного бытия. Умозрения, лишённые пиетета перед Творцом, прокламировались в качестве «гордыни», одной из божественных «тварей», возмнившей себя правомочной мыслить так, «как если бы Бога не было»!

В свою очередь, (не религиозная) философия квалифицировала религиозное сознание в терминах «предыстории Разума» или (хуже того) идеологического «опиума». Философия предлагала человеку опираться на собственное «усилие мыслить» весь спектр мировоззренческих ориентаций и, более того, оговаривала ряд «условий подлинности» человеческого осмысления бытия. К их числу относились способность мыслить инакомыслие мыслящих Иное и Иначе; духовное мужество самокритично проблематизировать любую систему мировоззренческих «априори», понятийно отыскивать в любом экзистенциальном (ф)акте бытия его «финальное начало». Именно так, словесно осциллируя на «границах зауми», диалектически-парадоксально, смысло-флуктуационно, философия ищет (пред)последнюю инстанцию (всего) Сущего, которая в своей «платоновской неотмирности» преодолееет соблазны мыслить себя «корпоративно приватизированно». В том числе и «религиозно», ибо религия (по большей части) представляла для философии опосредованный интерес поставщика притчевых сюжетов и схоластических дискурсов.

Проблема при этом заключалась не столько в том, что философский склад ума тотально (критически) нелицеприятен к любым Авторитетам и смысловым беспрекословностям, сколько в потребности «додумать

до многоточия» (а точнее «до многоточности») тот «интервал абстракции», в котором вязнет всякая «частная мысль». Философия (например) не против «философских доказательств бытия Бога», свидетельствующих о его (возможно...действительном) «существовании». Она лишь возражает против того, чтобы «существованием Бога», как изначальной смыслонесущей реальности, ограничивалось наше личностное отношение с его подлинной Сущностью. Верующему – божью благодать, литургическое преклонение, иконописное умиление, готическую возвышенность, исповедальности раскаяния, а философствующему – диалог смыслов, основательность идейной внятности, паритет доверия, превосхождение «частностей».

Гегель, по-своему гениально, располагает «религиозную проекцию» (Абсолютного) Духа «между» образными вселенными художественного воображения и мировоззренческими прозрениями философской археологии сущности [1, с. 383–410].

Искусство насыщает человеческую жизнь образами и символами, как строительным материалом для наших экспериментов с собственными сущностными «возможностями», претендуя на (по)граничные переживания растревоженной души. Человек уТЫкается в «близость наглядного»; осваивает свои душевные подполя и ресурсы; драматично мигрирует в эмоциональных потоках «не(до)сознания», отдаваясь впечатлениям своих чувственных палитр. Здесь виртуальная «абсолютность Относительного» довлеет над стремлением прорваться к «истокам естества», притормаживает на склонах слалома образов. Самодостаточная «условность» тиражирует конвенции безостановочной «продуктивности» новых «произведений» (возможного) бытия. Абсолютное зыбится в мареве ассоциаций, сквозит в своих образных прекословиях, расточает себя в «обликах» (все) возможного. Интерпретация и реинтерпретации – абсолютны, конечный же (абсолютный) Смысл важен «постольку-поскольку...».

Монотеистическая версия бытия трансформирует игры искусства с символами иносказаний Сущего в муки вопроса о его сверхъестественном «Первосущем». Абсолютное обналичивается в Абсолюте! Лишь в перспективе божественного «Да будет!», любое произведение Сущего (в том числе, и искусно срежиссированное человеческим воображением) обретает право на существование, оказывается «пробой разнообразия», допускается к конкурсу на абсолютность. Красота поверяется «совершенством». Вечное вторгается во временное. Человеческое творчество «по образу», переосмысливается в контексте «священнодействий подобию». Возникает «критерий святотатства».

Кощунство (языческих) исканий плоти и душевных настроений художественных вымыслов, перестают быть «политкорректно допустимыми» и оказываются подозрительными перед Лицом божественной «подсудности». Творчеству запрещается быть столпотворением одержимой безудержности, подменой Творца, самодостаточностью образного самомнения. Речь, разумеется, идет не о кодифицированном табу на человеческие ротации искусных изображений (некоего) Сущего, а о «худсовете» Божественного Зрителя, инкорпорированного в эстетический гипоталамус наших творческих исканий и вкусовых пристрастий. Творчество становится (и божественным) искушением и испытанием человеческого существа, его моисеевой одиссеей в мире мыслеобразных артефактов. Разум узнает об абсцессах человеческой гордыни, посягающей (с помощью провокаций искусства) «преступать» в пространство «эстетизации безобразного», совершая грехопадения богоборческого хтонизма. Возникает контрверза Абсолют(ного) и Божественного...

Философия, безусловно, лоббирует в человеческой культуре духовную топику Абсолютного. Божественный Абсолют рассматривается философским сознанием лишь как одна из ипостасей Абсолютного. Мир мыслится отныне не «по образу и подобию» Бога или Человека, а в качестве версии не идеального «инобытия» неких «идеально-потенциально-должных» (онтологически, этически и эстетически) «состояний Сущего». Философия призвана «со-образить» эти состояния в динамике своих «слов-понятий» и, не дискриминируя религиозные и художественные самовыражения бытийных аксиологий, дезавуировать из общественного сознания те из них, которые являются «уничижительными» для ценностной органики религиозного сознания и деструктивными для «зоны человечности» в репродукциях художественного творчества. Констатируется, что для Бога тоже наличествуют «стандарты (не)допустимого» бытия.

В своем изложении конструкций Сущего философская мысль ориентируется на ассимиляцию тех его «возможностей» и «святынь», которые культивируют Абсолютное Общечеловечного, а не абсолютное «приватного Бога» или «приватного вкуса». Она не экуменична (в своих религиозных приоритетах) и не толерантна (в отношениях с произволом художественного поиска), а императивна в обосновании «границ ортодоксальности» наших вероисповеданий и «маний величия» воображения. Человек имеет право молиться тому или иному Богу (смыслу, символу или образу) памятуя о том, что они допустимы не по попустительству Творца или нашей, свихнувшейся от инцестов панибратства, творческой спонтанности. Философия канализирует историческую и экзистенциальную память присутствия в бытии в русло ее пребывания в ответственной щепетильности за «памятники Абсолютно должного». «Божественно!(е)» – только восклицание нашей эстетической пронзенности и религиозной освященности Абсолютным, реплики его мировоззренческих Ликов.

В религиозном словаре есть весьма богатое архетипическими коннотациями слово «сакральное», которое оказывается «пограничным» не только для сторонников языческих и монотеистических картин мира,

но и вполне приемлемо в качестве «универсалии культуры» в целом. Этим словом маркируется все то, что по своему смысловому значению способно порождать экзистенциальный отклик и резонанс в человеческих переживаниях бытия, задавая этому бытию «трансцендентные измерения» духовных прозрений. Сакральным смыслом могут обладать и кантовское восхищение «звездным небом над головой», и эстетический катарсис произведений искусства, и шепот любовных признаний, и подвиг анонимного жителя тысяч безвестных праведников, и многое другое. Что же объединяет эти разноликие события человеческого бытия? Если воспользоваться языком религиозного сознания, тогда можно было бы сказать, что в каждом из них происходит нечто «сродственное» таинству причастия, когда человек (как бы парадоксальным и «сверхъестественным») образом «обретал Бога или Божественное в себе», трансформировал трансцендентное в имманентное», переживал спонтанно осуществившуюся в нем встречу с чем-то неприкосновенно Иным, исполненным подлинного смысла и таинственного приглашения к священнодействию соучастия.

В этой связи, целесообразно прокомментировать те «меди(т)а(к)тивные» для философии и религиозного сознания духовные стратегии освоения бытия, которые выступают «особыми жанрами» мировоззренческого вопрошания, являясь философскими по содержанию и религиозными по своей форме. Как нам представляется, одним из наиболее ярких «семантических посланий» религиозного сознания оказывается «молитва». Но молитва, рассмотренная не в качестве банального славословия Творцу и(ли) перечня повседневных просьб. А молитва, репрезентирующая на экране человеческого сознания его поиск предельных смыслов собственного существования. В этом случае, важно не то, к «Кому» обращена молитва, а то, «Что!» она сакрально «освящает» своим взыскующим содержанием.

Человек «молвит Слово» о своем бытии и это «Слово» оказывается его тропинкой к магистрали разбирательств в ценностных доминантах бытия. Он находит способ «выговорить» свою (растревоженную) экзистенцию, дать «голос» своим мировоззренческим недоум(н)ениям и терзаниям, чтобы через возбуждение безмолвствовавших «уст души», направиться к сотворчеству и преображению сотворенного бытия. Вспомним (хотя бы) молитвенную «исповедь» Августина: «Ты извлек меня из-за спины моей, куда я давно запрятал сам себя, не желая внимать себе. Ты поставил меня теперь лицом к лицу, самого перед собой, чтобы я разглядел свою мерзость, уродливость и нечистоту, свои пятна и язвы..., чтобы я нашел в себе неправду и возненавидел ее» [2, с. 243].

Если «В Начале было Слово. И Слово было у Бога...», то теперь Слово (пусть, иногда и «убогое», косноязычное, иногда поэтически экзальтированное) становится человеческим «средством Творения». Через (молитвенное) Слово человек обнаруживает смысловые трещины и герменевтические тупики своей жизни. Ради чего сотворен мир, в чем уникальное предназначение «вот этого, конкретного», человека? Действительно ли каждый из Нас, несмотря на свою смертность и временность, неслучаен в бытии? Возможны ли Истина, Добро, Красота в мире полном страданий и циничной борьбы за существование всех со всеми? Из каких ценностных предпочтений складывается смысл жизни? Вопросы, казавшиеся уделом высоколбых интеллектуалов, «гуляк праздных», вдруг обретают значение лич(ност)ных вопросов.

Посредством (мировоззренчески активированной) молитвы человек пытается «изложить Богу» свое (недо)понимание этих смыслов, чтобы побудить Его откликнуться на благоговейное приглашение к сакральному диалогу! Вместе с тем, если брать молитву в ортодоксальном (религиозном) статусе «обращения к Богу с просьбой», она чаще всего играет «против Бога», ибо из ее герменевтических контекстов (как бы, «контрабандно») просматривается проблема теодицеи. Даже славословия Бога, молящийся человек латентно констатирует несовершенство сотворенного бытия, молит о спасении от тотального онтологического неблагополучия. Молитва регистрирует всю многоликую палитру экзистенциальных деформаций бытия. Одновременно, она ставит человека перед необходимостью осознать свою ответственность за Сущее. В философски интерпретированной молитве, интенция обращенности к Творцу оказывается «превращенной формой» актуализации «вечных вопросов» об участии человека в (сотворенном) бытии, обретает свои (онтологически предельные) смысложизненные ракурсы. Отныне, именно человеку необходимо артикулировать «пространство разговора», его сквозные темы и рефлексивные траектории. Молитва, конфигурируя сакральное «собрание Слов», подключает человека к творчеству осмысленного бытия, формулирует духовные проекты «возможного должного».

В контексте жанра молитвы человек получает возможность диагностировать надрывные ситуации (своего) бытия, побуждается к мировоззренческой аналитике противоречий и парадоксов Сущего. В молитве он обретает сущностную основательность и настроенность на личностный пафос с тем, что взывает к его ответственным решимостям. Молитва, как событие обращения к изначальным смыслам, оказывается «квазифилософским текстом», фиксирующим наличие фундаментальных вопрошаний, имплицитно присущих человеческой жизни. Обнаруживая драмы и трагедии человеческой экзистенции, молитва инициирует трансформацию локальных биографических переживаний во вселенское размышление о Судьбах всего «мирского»!

Современная культура утратила вкус к Слову, к его эсхатологическому дегустированию, а «философская речь» редуцировалась к вялым наставлениям и историко-философскому пересказу. В процессе преподавания

философии Мысль нередко буксует в препонах «профанного слова», десакрализованного атеизмом равнодушия к человеческому духу, к его потрясениям и запросам. Между тем, сама фактура религиозной мыслительности, состоящая в непрерывном «трансцендировании» к Абсолютным основаниям Бытия и Смысла (одним из манифестаций которых выступает «Бог»), свидетельствует о том, что религиозное сознание «пра-философично» в своих исходных мировоззренческих масштабах и итоговых (молитвенных) экспликациях.

Библейское «Я есть Истина, Путь и Жизнь» представляет собой не только и не столько историческую реплику Богочеловека, сколько фундаментальное переформатирование прежней традиционной «философии Истины», обретшей размерность человеческого выбора своего предназначения перед лицом Абсолютной Ответственности за собственную Правду в бытии. Религиозное «Верую, чтобы понимать...» эволюционирует в философскую транскрипцию верить в собственную сущностную не случайность и духовную глубину! «Иррациональное» оказывается всего лишь иллюзией «ленивого разума», а философская речь становится светской молитвой Абсолютным (сакральным) Смыслам!

#### **Библиографический список:**

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Под ред. Е. П. Ситковский / ред. колл: Б. М. Кедров и др. М. : Мысль. 1977. 471 с.
2. Рабинович В. Л Исповедь книжечя, который учил букве, а укреплял дух. М.: Книга, 1991. 496 с.

**Латышев Д. М.**

#### **СЕМАНТИКА БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА В «ЧТЕНИЯХ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ» В. С. СОЛОВЬЕВА**

*Аннотация. Данное исследование направлено на анализ семантической структуры лексемы «богочеловечество» в «Чтениях по философии религии» В. С. Соловьева. Данное исследование призвано определить дискурсивную принадлежность произведения В. С. Соловьева. В рамках статьи проведено изучение специфики источника изыскания, исследование специфики религиозно-философского дискурса данного произведения В. С. Соловьева.*

*Ключевые слова: религиоведение, философия религии, В. С. Соловьев, богочеловечество, филологические исследования в религиоведении.*

В исследовательских работах «Чтения по философии религии» маркируются исследователями как принадлежащие к религиозно-философскому дискурсу (см., напр. [6]). Это обосновывается через исследование макро- и микроконцептов. При этом нет никаких исследований, где это бы это аргументировалось с точки зрения примеров из семантического анализа. В нашей работе для ее проверки гипотезы о принадлежности текста к религиозно-философскому дискурсу были отобраны методы статистического и структурно-семантического анализа [11, с. 73–95], метод герменевтики.

«Курс лекций по философии религии», озаглавленный позднее в «Двенадцать чтений о Богочеловечестве» [7, с. 185–186], является циклом лекций (чтений) на тему религиозной философии, который можно отнести к раннему периоду творчества В. С. Соловьева. Они были прочитаны автором с января по март 1878 г. в Соляном городке и на Бестужевских Высших женских курсах Санкт-Петербурге при поддержке и инициативе Общества любителей духовного просвещения (далее – ОЛДП).

Созданию и публикации этих двенадцати лекций послужило несколько обстоятельств.

Во-первых, важную роль сыграли поставленные В. С. Соловьевым жизненные цели и установки по «преобразованию христианства». Так, 2 августа 1873 г. в письме к Е. В. Романовой автор сообщает, что не удовлетворен «порядком общественным и гражданским, который основан на слепой силе, эгоизме и насилии. Состояние человечества должно быть преобразовано». Такое преобразование, по его мнению, можно осуществить только изнутри путем убеждения людей в христианской истине в разумности всех элементов христианства, которое может быть введено «во всеобщее сознание» [10, с. 87].

Во-вторых, по сообщению И. В. Борисовой [3, с. 465–478], это наигранное опасение представителей Русской православной церкви утраты собственной аудитории в условиях широкого распространения в аристократической среде баптизма, штундизма и др. протестантских религиозных движений.

Данные лекции были инициированы и поддержаны ОЛДП. Одной из целей при создании ОЛДП было «противодействие чуждым христианству умственным движениям», а также распространение богословских и религиозных знаний и «разъяснения начал христианской нравственности». Таким образом, серия лекций была призвана содействовать изменению религиозного и богословского исторического контекста, сложившегося в 1870–1880-х гг. и проводить активную миссионерскую и апологетическую деятельность. Вполне закономерно, что «Чтения по философии религии» воплощали в себе проповеднические намерения автора [1, с. 26].